

WACANA NON DOMINAN: MENGHADIRKAN FIKIH ALTERNATIF YANG BERKEADILAN GENDER

Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

(sofyan.ap.kau@gmail.com, zulkarnain_suleman@gmail.com)

Abstrak

Fikih kaya atas keragaman opini hukum, termasuk fikih perempuan. Opini hukum fikih tentang perempuan tidak tunggal melainkan beragam. Keragaman fikih perempuan ini sejatinya menjadi pilihan alternatif atas fikih yang berperspektif gender. Tulisan ini menawarkan wacana non dominan sebagai fikih alternatif untuk menghadirkan fikih yang berkeadilan gender. Sebab wacana dominan tentang fikih perempuan dikritik sebagai fikih yang tidak berkeadilan gender. Sementara fikih tidak hanya menghadirkan wacana dominan, melainkan juga menyandingkan wacana non dominan. Dalam wacana non-akikah dan cara membersihkan air kencing bayi laki-laki dan perempuan disamakan. Bersentuhan dengan perempuan tidak membatalkan wudhu, dan perempuan memiliki hak yang sama dengan lelaki dalam hal perwalian, saksi dan kepemimpinan. Dalam wacana non dominan, perempuan boleh menjadi wali dan saksi pernikahan, imam salat jamaah dan pemimpin publik.

Jurisprudence has a diversity of opinions over the law interpretation. Among other is the women jurisprudence. Furthermore, the women legal opinion is subsequently not single but diverse. The diversity of women jurisprudence is actually seen as an alternative, that is, 'gender' perspective kind of fiqh. This paper offers a non-mainstream discourse over the fiqh by presenting and assessing 'gender' perspective kind of jurisprudence. This is done because it is seen that most discourse over women jurisprudence were dominated by gender inequality; and therefore it should be thoroughly criticized. With the exception of akikah discourses, the way to bath boys' and girls' urine, they both treated equally the same. Any physically contacts with women subsequently do not invalidate the ablution (wudhu). Therefore, woman has equal rights with man in custody, witness and leadership. More importantly, in the non-dominant discourse of jurisprudence, woman may be a guardian and a witness to a wedding, even can be a khutbah priest and an imam of public congregational prayers.

Kata Kunci: Fikih, Keadilan Gender, Wacana Dominan, Wacana Non Dominan.

A. Pendahuluan

Fikih didefinisikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis dan digali dari dalil-dalil yang terperinci.¹ Disebut ilmu karena merupakan garapan manusia dengan menggunakan metode-metode tertentu, seperti *qiyâs*, *istihsân*, dan *istishhâb*. Bersifat praktis karena keseluruhan petunjuk dan pedoman hidup beragama, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial, tidak dapat dilepaskan dari panduan fikih. Fikih hampir mendominasi keseluruhan kognitif keberagamaan umat Islam. Dengan demikian, hukum-hukum akidah dan akhlak tidak termasuk fikih, karena fikih adalah hukum-hukum syara' yang diambil dari proses *istidlâl* atau *istinbâth* dan *nazhar* (analisis) dari sumber-sumber primernya, yaitu al-Quran dan hadis secara *tafshîlî* (rinci). Dalam perspektif ini, fikih sebetulnya tidak hanya sekedar ilmu tentang hukum-hukum syar'iyah yang diperoleh melalui proses *istidlâl*, tetapi hukum-hukum itu sendiri kerap kali disebut fikih.

Dewasa ini, terminologi fikih tidak lagi dimaksudkan sebagai seperangkat ilmu tentang hukum, melainkan hukum-hukum *fiqhiyah* itu sendiri disebut fikih. Dengan ungkapan lain, fikih adalah produk hukum yang dihasilkan ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap suatu nash. Dalam terminologi Mannâ' al-Qathtân, fikih didefinisikan sebagai: “*Kompilasi hukum syara' yang bersifat praktis yang diambil dari dalil yang terperinci*”.² Pernyataan “terambil dari dalil terperinci” menunjukkan bahwa fikih merupakan produk hukum yang deduksi dari al-Quran dan hadis. Pembacaan deduktif ulama hukum atas al-Quran dan hadis menghasilkan fikih. Hasil pembacaan hukum ulama ini tidak tunggal, melainkan beragam dan berbeda. Oleh karena itu, fikih meniscayakan keragaman opini hukum, yang dalam istilah teknisnya dinamakan *ikhtilâf*.³ *Ikhtilâf* terjadi, kecuali

¹Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t. th.), h. 56; Saifuddîn al-‘Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al- Ahkâm*, Jilid I (Kairo: Mu’assasah al-Halabî, 1967), h. 8.

²Mannâ‘ al-Qathtân, *Târikh al-Tasyrî‘ al-Islâmî: Al-Tasyrî‘ wa al-Fiqh* (Riyâdh: Maktabah al-Ma’ârif, 1422 H), h. 183.

³Upaya memahami seluk beluk tentang perbedaan yang terjadi dikalangan ulama hukum (*fuqahâ*), belakangan diistilahkan dengan sebutan *fikih ikhtilâf*. Yûsuf al-Qardhâwî adalah orang pertama yang mempolulerkan istilah ini lewat karyanya

disebabkan faktor internal nash hukum itu sendiri, juga dikarenakan tingkat dan kemampuan daya intelegensia *fuqahâ* yang tidak sama. Oleh karena itu, fikih sering diidentikan dengan perbedaan (*ikhtilâf*), sebab membicarakan fikih tidak lepas dari perbedaan pendapat. Pepatah Arab mengatakan, “*man lam ya’rif al-khilâf lam yasum râihah al-fiqh* (siapa yang tidak tahu perbedaan pendapat, ia tidak akan mencium aroma fikih).⁴ Karena itu perbedaan pendapat bersifat alamiah dan ilmiah. Alamiah karena secara fitri cara pandang manusia itu tidak selalu sama. Ilmiah, karena teks-teks syari’ah (al-Quran dan al-sunnah) memberikan ruang-gerak bagi kemungkinan untuk berbeda pendapat. Misalnya pemahaman sahabat Nabi atas pernyataan Rasulullah SAW. saat mengutus beberapa sahabat untuk mendeteksi daerah musuh pada perang Bani Quraizhah. Sebelum berangkat, beliau berpesan agar: “*Tidak seorang di antara kalian yang salat Ashar kecuali di Bani Quraizhah*”.⁵ Dalam perjalanan, waktu shalat Ashar telah masuk, sementara mereka belum sampai di tempat tujuan (Bani Quraizhah). Terjadilah perselisihan pendapat. Mereka yang memahami perintah Nabi SAW. secara tekstual-literalis, berpendapat bahwa shalat ashar dilakukan di Bani Quraizhah, sebagaimana instruksi Nabi. Waktu salat bukan menjadi ukuran, melainkan tempat, yaitu di Bani Quraizhah. Karena itu, meskipun sudah tiba waktu salat, namun karena belum sampai di Bani Quraizhah, maka salat Ashar pun tidak dapat dilaksanakan. Jika dilaksanakan, jelas secara tekstual menyalahi perintah Nabi. Sebab, Nabi menegaskan untuk tidak salat Ashar kecuali di tempat Bani Quraizhah. Karena itu, akhirnya mereka mengakhirkan ashar hingga setelah Isya. Sedangkan mereka yang memahami secara substansial berpendapat bahwa yang menjadi ukuran bukan tempat, melainkan waktu salat. Karena itu, mereka salat Ashar meskipun tidak di tempat Bani Quraizhah. Menurut mereka, secara substansial perintah Nabi di atas (agar tidak salat Ashar kecuali

Al-Shahwah al-Islâmiyah: bayn al-Ikhtilâf al-Masyrû’ wa al-Tafarruq al-Madzmûm dan Kayfa Nata’âmalu ma’a al-Turâts wa al-Tamadhub wa al-Ikhtilâf.

⁴Ahmad Qodri A. Azizi, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 122-123.

⁵Ibnu Hajar, Fath al-Bârî, Vol. VII, (td), h. 313; Imam al-Bukhârî, Shahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Maghâzî, Bâb Marji’ al-Nabiyî Shallallâh ‘alaih wa sallam min al-Ahzhâb wa Makhrajihî ilâ Banî Quraizhah wa Muhâsharatihi iyyâhum, Hadis ke-3810.

di Bani Quraizhah) mengandung arti “mempercepat perjalanan”, sehingga ketika tiba di Bani Quraizhah tepat waktu Ashar, atau maksimalnya sebelum Maghrib. Kenyataannya waktu Ashar telah tiba, sementara belum sampai di tempat yang dituju, Bani Quraizhah, maka shalat Ashar pun harus dilakukan di perjalanan.

Contoh *ikhtilâf* di kalangan sahabat Nabi SAW. atas menunjukkan bahwa secara prinsipil nash-nash hukum menyediakan ruang gerak dan *framework* bagi kemungkinan-bahkan keniscayaan- adanya perbedaan sudut pandang dan metodologis. Justru karena sifat-sifat inilah hukum Islam dapat terus hidup dan dinamis di tengah-tengah beragam tuntutan zaman sekalipun, tegas Yûsuf al-Qardhâwî.⁶ Dalam konteks ini, dapat dipahami pernyataan al-Qâsim, cucu Abû Bakar, “Allah menyukai kita dengan *ikhtilâf* yang dilakukan oleh sahabat Rasulullah dalam perbuatan mereka. Seseorang bebas memilih salah satu dari perbuatan mereka”.⁷ Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul Azîz juga berkata, “Saya tidak suka bahwa sahabat Rasulullah SAW. harus tidak berbeda pendapat, sebab apabila hanya ada satu pendapat, masyarakat akan terjebak dalam kesempitan”.⁸ Ini berarti, demikian ahli hukum Imam al-Syâthibî berkomentar, para sahabat telah membuka pintu ijtihad dan membolehkan perbedaan pendapat di dalamnya. Jika hal itu tidak dilakukan, para mujtahidin akan mengalami kesulitan, karena bidang ijtihad dan bidang-bidang pemikiran lainnya seringkali tidak ditemukan titik temunya.⁹

Konsekuensi logis dari perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih, belakangan melahirkan satu cabang disiplin ilmu, yang disebut *fiqh al-muqâran*. Ilmu ini membicarakan berbagai macam ragam perbedaan pendapat (mazhab) di kalangan fukaha. Keragaman dan perbedaan pendapat hukum tersebut dinilai sebagai kekayaan fikih (*al-tsarwah al-fiqhiyyah*). Tegasnya, fikih kaya atas keragaman opini hukum, termasuk fikih perempuan. Dengan ungkapan lain, opini hukum fikih tentang perempuan tidak tunggal melainkan beragam. Keragaman fikih perempuan ini sejatinya menjadi pilihan alternatif

⁶Yûsuf al-Qardhâwî, *‘Awamil al-Si’ah wa al-Murûnah fî al-Syari’ah al-Islâmiyah*, (Kairo: t. p., 1985), h. 47-63.

⁷Lihat Ibnu Abdil Barr, *Jami’ Bayan al-‘Ilm wa Fadhliah*, Vol. III, (td), h. 80.

⁸Lihat Imâm al-Syâthibî, *al-‘Tishâm*, Vol. III, (td), h. 11.

⁹*Ibid*

untuk memilih dan memilah, mana fikih yang bias gender dan mana yang berkeadilan gender. Ditengah kritik atas fikih yang bias gender, tentu ada juga fikih yang berperspektif gender. Tulisan ini akan menghadirkan fikih yang berperspektif gender sebagai wacana alternatif.

B. Bias Gender dalam Fikih: Kritik atas Wacana Dominan

Salah satu kritik yang diarahkan kepada produk hukum fikih adalah adanya bias gender dan ketidakadilan gender.¹⁰ Sesuatu perspektif dipandang bias gender atau ketidakadilan gender jika ia termanifestasikan dalam lima bentuk, yaitu: *Pertama*, beban; perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama dari laki-laki. *Kedua*, subordinasi; adanya anggapan rendah (menomorduakan) terhadap perempuan dalam segala bidang (pendidikan, ekonomi, politik). *Ketiga*, marginalisasi; adanya proses pemiskinan terhadap perempuan karena tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan dalam urusan-urusan penting yang terkait dengan ekonomi keluarga. *Keempat*, *stereotype*; adanya pelabelan negatif terhadap perempuan karena dianggap sebagai pencari nafkah tambahan. *Kelima*, *violence*; adanya tindak kekerasan baik fisik maupun psikis terhadap perempuan karena anggapan suami sebagai penguasa tunggal dalam rumah tangga.¹¹ Bias gender dan ketidakadilan gender adalah wacana yang dominan mewarnai fikih perempuan. Pandangan fikih –sebagaimana tertuang dalam kitab fikih –tentang perempuan sejak lahir hingga pasca kematian –bersifat minor. Anak perempuan lahir diakikahi dengan seekor kambing, berbeda dengan anak lelaki yang diakikahi dengan dua ekor kambing. Pendapat yang dinilai sebagai jumbuh ulama ini dianut oleh Imam al-Syâfi'î, Abû Saur, Imam Abû Dâwud dan Imam Ahmad ibn Hanbal.¹²

¹⁰Gender adalah konsep yang menunjuk kepada sistem peranan dan hubungan antara perempuan yang tidak ditentukan oleh perbedaan biologis, tetapi ditentukan oleh lingkungan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Akif Khilmiyah, *Menata Ulang Keluarga Sakinah, Kedailan Sosioal dan Humanisasi Mulai dari Rumah* (Surakarta: Pondok Edukasi, 2003), h. 9.

¹¹Mansur Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 15.

¹²Abdul Aziz Dahlan, et al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 81.

Jika akikah merupakan bentuk *tasyakkuran* (rasa syukur) atas anugerah Tuhan berupa kelahiran bayi, maka kehadiran bayi anak lelaki terkesan lebih disyukuri, untuk tidak mengatakan dibedakan nilai kesyukurannya.

Saat anak perempuan belum dapat makan apa-apa selain ASI, ketentuan fikih membedakan cara membersihkan benda yang terkena air kencingnya dengan kencing bayi laki-laki. Untuk kencing bayi laki-laki cukup dengan memercikan air (*al-nadhḥ*) pada benda yang terkena najis (kencing) tersebut. Menurut Imam al-Nawawî, yang dimaksud memercikannya dengan air adalah bahwa percikkan air itu merata, mengalir dan menetes kepada benda yang kena kencing, dan itu berarti tidak disyaratkan memerasnya. Ini adalah pendapat yang sah lagi terpilih (*al-shahîḥ al-mukhtâr*). Imam al-Haramain dan para peneliti (*muḥaqqiq*) juga berpendapat demikian.¹³ Sebaliknya, jika benda yang terkena najis (kencing) bayi perempuan, maka cara membersihkannya dengan mengalirkan air pada benda yang terkena kencingnya tersebut. Itu berarti, kencing anak perempuan yang membasahi pakaian harus dicuci. Perbedaan cara menyucikan benda yang terkena kencing anak kecil laki-laki dan perempuan adalah pendapat yang diperpegangi oleh kebanyakan ulama seperti Imâm al-Syâfi'î, ulama Syâfi'iyah dan Hanâbilah, dan Wahbah al-Zuhailî.¹⁴

Dalam bidang ibadah, mayoritas ulama berpendapat bahwa bersentuhan dengan wanita membatalkan wudhu. Redaksi "*lâmastumun nisâ'* (menyentuh wanita) " yang terdapat dalam QS. al-Mâidah:6 dan QS. al-Nisâ':43 dipahami secara *ḥaqîqî*, yaitu persentuhan kulit. Karena itu, memegang atau meraba dengan tangan membatalkan wudhu. Bahkan Imam Syâfi'î memahami "menyentuh" tersebut secara mutlak dan tanpa batas (*muqayyad*) sehingga sentuhan baik yang memakai alas atau tidak; menimbulkan birahi atau tidak; yang disentuh itu termasuk mahram atau tidak, dan yang disentuh itu anak-anak, atau nenek-nenek, semua yang membatalkan wudhu.

¹³Itu berarti, jika anak itu sudah makan makanan, maka cara mensucikannya tidak lagi dengan memercikkannya dengan air, akan tetapi sudah harus dicuci, tegas Qatadah. Al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Subul al-Salâm*, Juz I, h. -3839.

¹⁴Aḥmad al-Syirbâsyî, *Yas'alûnaka fî al-Dîn wa al-Dunyâ*, Vol I, (Beirût: Dâr al-Jail, 1995), h. 30; Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), h. 159.

Pandangan ini mengesankan citra negatif bagi perempuan sebagai salah satu perusak wudhu.

Dalam fikih salat, perempuan tidak diperbolehkan menjadi imam. Seluruh ahli fikih sepakat bahwa perempuan dan banci tidak sah menjadi imam bagi orang laki-laki.¹⁵ Dalam mazhab Mâlikî perempuan tidak sah menjadi imam walaupun untuk mengimami sesamanya.¹⁶ Sebab, syarat imam salat jama'ah adalah laki-laki. Demikian pendapat mazhab Syâfi'î, Hanbalî dan Mâlikî. Karena itu, mazhab yang disebut terakhir mengharuskan pengulangan kembali salat yang bermakmum kepada imam perempuan, meskipun di antara makmum itu ada laki-laki, perempuan atau bukan.¹⁷

Sementara dalam fikih puasa, kebanyakan ulama berpendapat bahwa seorang istri tidak diperkenankan untuk berpuasa sunat kecuali atas izin suami. Perkenan izin tersebut dikarenakan keberadaan suami di rumah dan hanya berlaku untuk puasa sunat. Adapun untuk puasa wajib seperti puasa Ramadhan tidak diperlukan izin suami. Sebagian lagi berpendapat, larangan puasa sunat istri, bukan disebabkan tanpa izin suami, melainkan kelalaian kewajiban istri terhadap suami ketika sedang berpuasa. Itu berarti keberadaan suami di rumah merupakan kausa legis. Tegasnya, keniscayaan izin suami, berkaitan erat dengan kewajiban istri dan hak suami. Kehadiran suami di rumah membutuhkan pemenuhan haknya. Kebutuhan biologis adalah salah satu hak suami. Kebutuhan ini tidak akan terpenuhi saat mana istri sedang berpuasa. Menurut Syafiq Hasyim, ajaran ini bersumber dari aturan umum Islam tentang etika keluarga bahwa suami adalah pemimpin kaum perempuan, sebagaimana disinyalir oleh surat al-Nisâ' ayat 34. Dalam sebuah hadis juga dinyatakan bahwa suami

¹⁵ Muḥammad Ibrâhîm Jannatî, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, Terj. Ibnu Alwi Bafaqih, (et. al.). *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid I. (Jakarta: Cahaya, 2007), h. 481.

¹⁶ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus Al-Kaff, *Fiqh Lima Mazhab*. Cet ke-25; (Jakarta: Lentera, 2010), h. 136.

¹⁷Ma'mur Daud, *Fiqh Wanita tentang Salat*, (Jakarta: Media Dakwah Indonesia, 1995), h. 113.

merupakan pemimpin istri dan dia akan dimintai pertanggungjawaban atas istri tersebut.¹⁸

Pendapat di atas dalam perspektif gender, dinilai bias gender. Sebab pendapat tersebut menunjukkan otoritas suami atas istri, sehingga untuk pelaksanaan ibadah pun meniscayakan izin suami. Sedangkan Islam mengajarkan otonomi perempuan berbuat amal saleh secara mandiri. Sementara fikih belum menyediakan ruang kemandirian atas perempuan. Hal ini misalnya terlihat dalam perwalian dan persaksian pernikahan. Bahwa salah satu syarat seorang wali dalam pernikahan adalah laki-laki.¹⁹ Karena itu, perempuan tidak boleh menjadi wali baik atas orang lain maupun atas dirinya sendiri. Itu berarti, ia tidak boleh menikah tanpa wali atau menikahkan dirinya. Dengan kata lain, perempuan tidak boleh menikahkan dirinya. Ia harus dinikahkan oleh walinya.²⁰ Tegasnya, perempuan membutuhkan wali dalam perkawinan. Tanpa wali, perkawinan tidak sah.

Adapun dalam hal kesaksian, mayoritas ulama sepakat bahwa kesaksian dalam pernikahan merupakan rukun dan keharusan. Tanpa adanya kesaksian, pernikahan dinilai tidak sah.²¹ Tidak semua orang dapat menjadi saksi, kecuali yang memenuhi syarat. Satu diantaranya adalah dua orang laki-laki. Itu berarti, kesaksian perempuan dipandang tidak sah.²² Dengan kata lain, pernikahan dipandang sah, jika saksi terdiri atas dua orang saksi laki-laki. Bila perempuan menjadi saksi, maka kesaksiannya dinilai batal atau tidak sah. Dalam mazhab Syâfi'î, Mâlikî, dan salah satu riwayat dari mazhab Hanbalî, tidak menerima saksi perempuan dalam pernikahan, talak dan rujuk secara mutlak baik disertai laki-laki maupun tidak disertai laki-laki.²³ Al-Dimyathî juga menolak saksi perempuan dalam pernikahan

¹⁸Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 221-222.

¹⁹M. S. Abdul Halim, *Fikih Madrasah Aliyah Kelas 2* (Jakarta: Pt Listafariska Putra, 2005), h. 62.

²⁰Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), h. 125.

²¹M. S. Abdul Halim, *Fikih Madrasah Aliyah Kelas 2* (Jakarta: Pt Listafariska Putra, 2005), h. 61.

²²*Ibid.*

²³Abdurrahmân al-Jazrî, *al-Fiqh 'ala al-Madzâhib al-Arba'ah*, Jilid IV (Beirût: Dâr al-Fikr, 1970), h. 23-24.

walaupun jumlahnya dua orang dan disertai laki-laki. Alasannya karena pernikahan merupakan akad yang bukan harta, dan biasanya dapat dilihat oleh kaum laki-laki.²⁴

Demikian juga dalam aspek keterlibatan dalam ruang publik. Mayoritas ulama berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin publik. Sebab hak kepemimpinan ada pada kaum lelaki karena kelebihan mereka atas kaum wanita. Kelebihan tersebut terletak pada akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, dan keberanian atau ketangkasan, ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Akal dan pengetahuan laki-laki, menurutnya, melebihi akal dan pengetahuan perempuan. Oleh karena itu, untuk pekerjaan-pekerjaan keras, laki-laki lebih pantas. Bahkan kenabian, keulamaan, kepemimpinan besar yang bersifat publik dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki.²⁵ Bahkan menurut al-Âlûsî (w. 1270) kelebihan kaum pria bersifat *wahbî* (pemberian Tuhan) sehingga meskipun ayat tidak mengungkapkan secara langsung persoalan kelebihan laki-laki, itu dikarenakan kelebihan laki-laki atas perempuan sudah sangat jelas sehingga tidak memerlukan lagi penjelasan secara rinci.

C. Wacana Tidak Dominan: Fikih Alternatif Berkeadilan Gender

Opini fikih tentang perempuan di atas hanya sebagian kecil dari contoh adanya fikih yang bias gender. Kenyataan skripturalistik tersebut membawa Masdar Farid Mas'udi (L. 1954 M) pada kesimpulan bahwa perempuan dalam lembaran kitab kuning

²⁴Teks hadis yang dimaksud adalah :

عن الزهري الذي قال: مضت السنة من النبي صلى الله عليه وسلم ومن أبي بكر وعمر أنه: لا تجوز شهادة النساء في الطلاق ولا في النكاح ولا في الحدود

Imam Mâlik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, Jilid XIII (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th), h.161.

²⁵Al-Zamakhshârî, *Al-Kasyshâf*, h. 523-524; Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd Afandî al-Âlûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsânî*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 2 ; Muḥammad Ḥusain al-Thabâthabâ'î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid II, (Beirût: Mu'assasah al-'Alam li Mathbû'at, 1991), h. 351.

ditempatkan secara instrumental daripada substansial dalam fikih.²⁶ Tentu opini fikih perempuan yang terdapat dalam lembaran kitab kuning adalah wacana yang dominan. Namun karena fikih kaya tentang keragaman pendapat, maka kitab kuning pun tidak sepihak dalam menghadirkan pendapat. Selain menyodorkan pendapat mayoritas sebagai wacana dominan, juga menyajikan pendapat minoritas sebagai wacana tidak dominan. Jika wacana dominan mengesankan ketidakadilan gender, maka wacana tidak dominan menegaskan kesetaraan gender. Karena itu, perlu menghadirkan wacana tidak dominan sebagai wacana alternatif yang berkesetaraan gender.

Bila mayoritas ulama membedakan dalam hal cara membersihkan benda yang terkena kencing bayi,²⁷ maka ulama Malikiyah, Hanafiyah dan Imam al-‘Auzâ’î tidak membedakannya. Menurut Imam al-‘Auzâ’î, cara menyucikan benda yang kena kencing baik kencing anak bayi laki-laki maupun anak perempuan adalah sama, yaitu cukup dengan memercikkan air kepada benda yang terkena najis (kencing tersebut).²⁸ Pandangan ini dinilai berkeadilan

²⁶Masdar Farid Mas’udi, “Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning”, dalam *Wanita Islam dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), h. 156-159.

²⁷Ahmad al-Syirbâsyî, *Yas’alûnaka fî al-Dîn wa al-Dunyâ*, Vol I, (Beirût: Dâr al-Jail, 1995), h. 30. Pendapat mayoritas ini didasarkan kepada pembacaan mereka terhadap hadis Imâm al-Bukhârî dan Imam Abû Dâwud: “‘Abdullâh ibn Yûsuf meriwayatkan kepada kami ia berkata Mâlik meriwayatkan kepada kami dari Ibnu Syihâb dari ‘Ubaidillâh ibn ‘Abdillâh ibn ‘Utbah dari Ummi Qais binti Mihshan bahwasanya ia datang kepada Rasulullah SAW. bersama anak laki-lakinya yang belum makan makanan. Anak kecil itu kemudian didudukkan kepangkuan Rasulullah SAW., lalu anak itu kencing. Kemudian beliau meminta air, dan memercikkan air itu pada kencing, tanpa membasuhnya”; “Dari Abî al-Samh ra. berkata: Rasulullah SAW. bersabda: “Kencing anak perempuan dicuci, dan kencing anak laki-laki dengan memercikkan air padanya”. Abî Abdillâh Muḥammad ibn Ismâil Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, (Istanbul: al-Maktabah al-Islâmiyah, t. th.), Kitâb al-Wudhû’, Bâb Bawl al-Shibyân, Hadis ke-216. Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Komentar dan Tahqîq Muḥammad ‘Abdul Qâdir ‘Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz I, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H), Kitâb al-Thahârah, Bâb Bawl al-Shabiyyi Yushîb al-Tsawb, Hadis ke-378, 196; Al-Kahlânî al-Shana’ânî, *Subul al-Salâm*, Juz I, h. 38.

²⁸Ahmad al-Syirbâsyî, *Op.Cit.*, h. 30.

gender.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa bersentuhan dengan wanita membatalkan wudhu. Agaknya, redaksi ayat “*lâmastumun nisâ*” dimaknai secara *haqîqî*²⁹, yaitu persentuhan kulit. Ini berbeda dengan mereka yang memahaminya secara *majâzî*,³⁰ bahwa kata “menyentuh” dalam ayat tersebut berarti hubungan sebadan suami-istri. ‘Umar ibn al-Khaththâb dan Ibnu Masû’d memahaminya secara *haqîqî*, sedangkan Imam Ali, Ibnu ‘Abbâs, Abû Mûsa ‘Ubaydah, al-Hasan dan al-Sya’bî memahaminya secara *majâzî*, sehingga dalam pandangan mereka, memegang perempuan (istri) dengan tangan tidak membatalkan wudhu. Menurut Imam Mâlik, persentuhan apa pun bentuknya apabila menimbulkan rangsangan syahwat, baik terhadap istri/pasangan maupun bukan, dengan menggunakan batas atau alas seperti kain atau apa pun, semuanya membatalkan wudhu. Akan tetapi, jika tidak menimbulkan rangsangan syahwat, maka wudhu tidak batal. Karena itu, bersentuhan dengan anak-anak dan wanita tua tidak membatalkan wudhu. Sedangkan menurut Abû Hanîfah, Zufar, Abû Yûsuf, Sufyân al-Tsaurî dan al-Auzâ’î, memegang wanita baik dengan syahwat atau tidak, tidaklah membatalkan wudhu. Sebagian ulama mazhab Syâfi’î (Syâfi’iyyah) justru ada yang berpendapat tidak batal wudhu, jika bersentuhan dengan istri selama tidak ada syahwat.

Sementara pendapat mayoritas ulama tentang larangan perempuan menjadi imam salat, dan menghukumi salatinya tidak sah didasarkan kepada Q. S. al-Nisâ’:34 yang menyatakan: “*Laki-laki adalah pemimpin kaum wanita*” dan hadis riwayat Ibnu Mâjah dari Jâbir ra. : “*Perempuan tidak boleh menjadi imam salat bagi kaum laki-laki; orang Arab (badui) bagi orang Muhajir; dan orang pendosa tidak boleh menjadi imam bagi orang mukmin*”,³¹ serta hadis riwayat Ahmad dan Abu Dawud: “*Bahwasanya imam itu untuk diikuti. Oleh sebab itu, jika ia bertakbir, maka hendaklah kamu bertakbir, dan janganlah kamu bertakbir sebelum ia bertakbir. Apabila ia rukuk,*

²⁹Lafazh yang digunakan menurut arti hakikinya dinamakan *haqîqî*.

³⁰Lafazh yang digunakan bukan menurut arti hakikinya, karena ada *qarînah* yang memalingkannya atau karena ada pertautan antara makna baru tersebut dengan makna hakikinya disebut *majâzî*.

³¹ Al-Sayyid al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ’îl al-Kahlânî, al-Shana’ânî, *Subul al-Salâm*, Juz I dan II. (Bandung: Dahlan, t. Th), h. 28 ; Muḥammad Ibrâhim Jannatî, *Op.Cit.*, h. 481.

maka hendaklah kamu rukuk, dan janganlah kamu rukuk sebelum ia rukuk. Dan apabila ia sujud, maka hendaklah kamu sujud, dan janganlah kamu sujud sebelum ia sujud".³²

Argumen ini bertentangan dengan *sabab al-nuzûl ayah* (sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat). Ayat 34 surat al-Nisa' tersebut tidak berkenaan dengan kepemimpinan melainkan berkaitan dengan kasus rumah tangga.³³ Bahkan lebih khusus lagi, berkaitan dengan kebutuhan biologis suami. Hal ini dipahami dari sebab penamparan suami atas penolakan istrinya yang menolak berhubungan badan. Karena itu, pernyataan ayat tersebut bukan bersifat normatif-yuridis, melainkan pernyataan sosiologis, karena ia turun berkaitan dengan

³²*Ibid.*, h. 29; lihat juga T Ibrahim dan H. Darsono, *Op.Cit.*, h. 48-49.

³³Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî (w. 911 H) dalam *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* menyebutkan bahwa Ibnu Abî Hâtim dari al-Hasan berkata: Seorang wanita datang kepada Nabi. Ia melapor karena ditampar oleh suaminya. Nabi berkata: "Balas saja". Kemudian turun ayat ini. Akhirnya wanita ini pulang, sedang ia tidak membalas tamparan suaminya. Masih dalam kitab ini, Imam Ibnu Jarîr al-Thabârî (w. 310 H) meriwayatkan melalui al-Hasan. Bahwa ada seorang Anshar memukul istrinya. Lalu istrinya datang kepada Nabi. Ia datang untuk menuntut balas (*qishash*) suaminya. Kemudian Nabi SAW. memanggil mereka untuk urusan *qishash*. Lalu turunlah ayat ini. Kedua riwayat ini menyebutkan bahwa istri wanita Anshar datang menemui Nabi. Sementara dalam riwayat Ibnu Mardiyih dari 'Alî menyebutkan seorang laki-laki Anshar yang datang kepada Nabi dengan istrinya. Istrinya berkata: "Suamiku memukulku hingga melukai wajahku". Suaminya menjawab: "Tidak Nabi". Lalu Nabi SAW. berkata: "Tidak pantas kamu berbuat begitu". Lalu turunlah ayat ini. Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, terj. Rohadi Abu Bakar, *Asbâbun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*, (Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.), h. 99-100. Riwayat di atas tidak menyebutkan siapa nama suami-istri tersebut dan alasan suami menampar muka istrinya. 'Alî bin Ahmad al-Wâhidî dalam *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* menyebutkan bahwa ayat al-Nisâ': 34 di atas turun berkenaan dengan kasus istri Sa'ad bin Râbi', seorang pembesar golongan Anshar. Istrinya bernama Habîbah binti Zaid bin Abî Zuhair diajak untuk berhubungan badan, tetapi menolak. Lalu Sa'ad menamparnya. Atas perlakuan Sa'ad, istrinya mengadukannya kepada Rasulullah SAW. Kepada Habîbah, Nabi SAW. memerintahkan agar ia menjauhi suaminya, dan terhadap Sa'ad akan diberi hukuman *qishash* atas sikap kesewenangannya. Akan tetapi, begitu Habîbah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan *qishash* (hukuman balasan setimpal), tiba-tiba Nabi SAW. memanggil keduanya seraya berkata: "Jibril datang kepadaku. Allah menurunkan firman-Nya, yang artinya: "Kaum laki-laki itu *qawwâm* bagi kaum wanita'. Selanjutnya beliau bersabda: "Ia menginginkan sesuatu tetapi Allah berkehendak lain".

urusan rumah tangga. Dalam bahasa Sa'id 'Aqil Siraj, ayat ini adalah ayat "ranjang", dan karenanya tidak benar dijadikan alasan keharaman kepemimpinan publik perempuan.³⁴

Adapun terhadap kedua hadis di atas dinilai lemah, sebab Abdullâh ibn Muhammad al-'Adawî salah seorang rawinya menurut Imam al-Bukhârî dan Abû Hâtim adalah periwayat hadis yang *dha'if* (lemah). Kedua tokoh hadis terkemuka tersebut sependapat bahwa hadis yang diriwayatkan al-'Adawî adalah *munkar*, tidak diterima. Lebih dari itu, identitas al-'Adawî sebagai guru tidak dikenal (*syaiikh majhûl*). Bahkan menurut Wakî', al-'Adawî adalah orang yang suka memalsukkan hadis.³⁵ Selain al-'Adawî, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh 'Abdul Mâlik ibn Habîb. Menurut al-Shana'ânî al-Kahlânî, 'Abdul Mâlik ibn Habîb, tidak luput dari kecaman. Sebab, ia selalu mencampurbaurkan mata rantai (sanad) hadis, ia juga dituduh sebagai pencuri hadis (*muttahim bisurqah al-hadîts*).³⁶

Sedangkan mereka yang berpendapat perempuan bisa menjadi imam merujuk kepada hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad Ibn Hanbal, Abû Dâwud dan al-Dâruqthnî: *Dari Ummu Waraqah binti 'Abdullâh ibn al-Hârits al-Anshârî, ia adalah seorang yang pernah mengumpulkan al-Quran. Adalah Nabi SAW. pernah menyuruhnya menjadi imam bagi penghuni rumahnya. Ia juga memiliki seorang muazin. Lalu ia pun mengimami keluarganya*" (H.R. Imam Ahmad Ibn Hanbal)³⁷; *"Nabi SAW. pernah mendatangi rumahnya (Ummu Waraqah binti 'Abdullâh ibn al-Hârits al-Anshârî). Beliau memberinya seorang muazin dan menyuruh Ummu Waraqah binti 'Abdullâh ibn al-Hârits al-Anshârî menjadi imam bagi penghuni rumahnya. 'Abdurrahmân berkata: Sungguh, aku benar-benar melihat muazannya adalah seorang laki-laki tua"* (H.R. Imam Abû Dâwud)³⁸; dan *"Al-Dâruqthnî meriwayatkan dari Ummu Waraqah bahwa Nabi*

³⁴Sa'id 'Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 8.

³⁵Al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Op.Cit.*, h. 29.

³⁶*Ibid.*

³⁷Ahmad Ibn Hanbal, Imâm Ahmad. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Juz IV, (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1398 H/1979 M), h. 405.

³⁸Al-Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz I, Kitâb al-Shalâh, Bâb Imamâh al-Nisâ', Hadis ke-592, h. 283.

SAW. mengizinkannya menjadi imam salat bagi kaum perempuan penghuni rumahnya” (H.R. Imam al-Dâruqthnî).³⁹ Ketiga hadis ini menunjukkan bahwa Ummu Waraqah menjadi imam salat bagi keluarganya dalam salat fardhu. Selain makmum perempuan, ada juga makmum laki-laki. Sayyid Sâbiq menyebut, seorang laki-laki.⁴⁰ Agaknya yang dimaksud dengan seorang laki-laki yang menjadi makmum itu adalah *syaiḥan kabîran*, (laki-laki tua) yang dilihat oleh ‘Abdurrahmân sebagai muazin. Dalam studi hadis, hadis Ummu Waraqah ini dikategorikan sebagai hadis *fi’li*, karena secara praktis Ummu Waraqah mempraktekannya. Praktek tersebut bukan atas inisiatif Ummu Waraqah, melainkan perkenan dan izin Nabi SAW., sebagaimana terlihat dalam riwayat al-Dâruqthnî di atas.

Secara redaksional, hadis yang diriwayatkan al-Dâruqthnî tersebut tidak jauh berbeda dengan riwayat Imam Ahmad Ibn Hanbal dan Abû Dâwud. Secara substansial, ketiga hadis di atas menunjukkan bahwa Ummu Waraqah pernah mengimami salat jamaah. Dalam riwayat al-Dâruqthnî, jama’ahnya adalah kaum perempuan. Sedangkan dalam Ahmad Ibn Hanbal dan Abû Dâwud, jama’ahnya adalah keluarga Ummu Waraqah, yang didalamnya ada makmum perempuan dan makmum laki-laki. Makmum laki-laki tersebut adalah seorang laki-laki tua yang menjadi muazin. Hadis yang diriwayatkan Imam al-Dâruqthnî lebih umum, sebab makmum yang diimami oleh Ummu Waraqah berdasarkan izin Nabi SAW. adalah kaum perempuan. Keumuman makna ini yang diperpegangi Wahbah al-Zuhaylî sehingga ia berkesimpulan bahwa perempuan hanya sah menjadi imam salat bagi jamaah perempuan. Adapun untuk jama’ah bagi laki-laki adalah tidak boleh.⁴¹ Tetapi bila kedua hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad ibn Hanbal dan Abû Dâwud dipahami sebagai penjelasan atas hadis riwayat al-Dâruqthnî, untuk tidak mengatakan spesifikasi atasnya-, maka kesimpulannya menjadi berbeda dengan kesimpulan Wahbah al-Zuhaylî. Bahwa dibolehkan perempuan menjadi imam atas jamaah kaum perempuan dan jamaah laki-laki. Karena, riwayat Imam Ahmad ibn Hanbal dan Abû Dâwud

³⁹Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Juz II, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985), h. 175.

⁴⁰Sayyid Sâbiq, *Op.Cit.*, h. 200.

⁴¹*Ibid.*, h. 200.

menunjukkan demikian, meskipun kebolehan itu terbatas di lingkungan keluarga dan atau tidak adanya laki-laki yang bisa menjadi imam salat.

Dengan kata lain, keumuman hadis yang diriwayatkan al-Dâruqthnî ini, memperoleh penjelasan lebih lanjut dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal dan Abû Dâwud. Bahwa yang ikut salat berjamaah, selain perempuan juga seorang laki-laki. Bahkan menurut al-Shana'ânî al-Kahlânî, orang yang menjadi makmum dalam salat yang diimami Ummu Waraqah adalah selain seorang laki-laki tua, juga seorang laki-laki hamba sahaya dan perempuan hamba sahaya.⁴²

Terlepas berapa jumlah laki-laki yang menjadi makmum Ummu Waraqah, yang pasti Ummu Waraqah menjadi imam salat bagi laki-laki dan perempuan. Karena itu, Imam al-Muzannî (175 -264 H), Abû Tsaur (240 H/854 M),⁴³ dan Abû Hanîfah membolehkan perempuan menjadi imam salat baik bagi jama'ah kaum laki-laki dan perempuan. menurut Abû Hanîfah salat di belakangnya adalah sah, meskipun makruh sifatnya.⁴⁴ Bahkan menurut Al-Kahlânî al-Shana'ânî, Ibnu Jarîr al-Thabârî (w. 310 H/923 M) telah membolehkan imam perempuan dalam salat taraweh selagi tidak ada laki-laki yang hafal al-Quran hadir.⁴⁵

Adapun pendapat tentang keharusan istri izin puasa kepada suami didasarkan kepada hadis berikut: *“Dari Abî Hurairah ra. bahwasanya Rasulullah SAW. bersabda: “Janganlah seorang istri berpuasa sehari saja, sementara suaminya ada di rumah kecuali dengan izinnya, kecuali puasa Ramadhan”* (HR. Imam al-Bukhari, Muslim, Ahmad dan Abu Dawud).⁴⁶ Berdasarkan pembacaan tekstual atas hadis ini, mayoritas ulama berpendapat bahwa istri dilarang

⁴²Al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Op.Cit.*, h. 35.

⁴³Husen Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 29-30 ; Al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Op.Cit.*, h. 29.

⁴⁴Zaid Husein al-Hamid, *Fiqih Muslimah: Ibadat Muamalat*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1995), h. 112.

⁴⁵Al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Op.Cit.*, h. 29.

⁴⁶Al-Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, Kitâb al-Shawm, Bâb al-Mar'ah Tashûm bighayr idzn Zaujihâ, Hadis ke-2458, h. 1061.

berpuasa sunat kecuali atas izin suami. Izin tersebut dikarenakan keberadaan suami ada di rumah dan hanya berlaku untuk puasa sunat. Sedangkan mereka yang memahami hadis tersebut secara substansial berpendapat istri boleh berpuasa sunat tanpa izin suaminya, selama puasa tersebut tidak mengganggu hak-hak suaminya.⁴⁷ Agaknya, perkenan suami atas puasa sunat istri sebagai pertanda kerelaan dan persetujuan. Sedang persetujuan diberikan karena puasa sunat tersebut tidak mengganggu kewajiban istri terhadap suaminya. Itu berarti, meskipun diberi izin, namun dapat mengganggu kewajiban kepada suaminya, maka ia berdosa, meskipun puasanya sah. Karena itu, dalam mazhab Hanafi izin suami bukan bersifat mutlak. Dengan kata lain, istri yang berpuasa tanpa izin suami tidak berdosa, tidak pula haram, melainkan makruh.⁴⁸ Sebagian ulama memahami bahwa keberadaan suami di rumah merupakan kausa legis. Itu berarti, keniscayaan izin suami, berkaitan erat dengan kewajiban istri dan hak suami. Kehadiran suami di rumah membutuhkan pemenuhan haknya. Kebutuhan biologis adalah salah satu hak suami. Kebutuhan ini tidak akan terpenuhi saat mana istri sedang berpuasa.

Karena itu, hadis tersebut tidak cukup dipahami secara tekstual sebagaimana dipahami kebanyakan ulama. Sebab 'illat hukum (kausa legis) yang mendasari keharusan istri minta izin kepada suami untuk puasa sunat adalah *wa zawjuhâ syâhid* (selama suaminya berada di rumah). Karena itu, jika suami tidak berada di rumah, seperti bepergian, maka istri tidak perlu izin. Jika hal ini dipandang sebagai 'illah *al-hukm* (kausa legis), sedangkan hukum berubah seiring dengan ada tidaknya kausa legis (*al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujûdan wa 'adaman*), maka ketentuan hukumnya –tentang minta izin- dapat berubah. Itu berarti, secara substansial hadis tersebut tidak sedang menegaskan kewajiban istri minta izin kepada suami. Akan tetapi pesan moral hadis tersebut adalah kemampuan istri dalam menyeimbangkan kewajibannya terhadap suami dan keinginan dirinya beribadah kepada Tuhannya. Karena itu, selama puasa istri tidak mengganggu kewajibannya kepada suami, maka ia tidak berkewajiban minta izin kepada suaminya. Kalau pun harus minta

⁴⁷Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Op.Cit.*, h. 60.

⁴⁸*Ibid.*, h. 60.

izin, maka keharusan itu bukan dalam tataran yuridis, melainkan pertimbangan etika.

Kecuali itu, hadis tersebut harus dibaca dan dipahami sesuai dengan konteksnya. Latar belakang historis hadis tersebut, secara eksplisit telah ditunjukkan oleh hadis ini: “*‘Usmân menceritakan kepada kami dari Abî Syaibah, Jarîr menceritakan kepada kami dari al-‘A‘masy dari Abî Shâlih dari Abî Sa’id al-Khudrî, ia berkata: “Seorang perempuan datang kepada Nabi SAW., saat kami (para sahabat) bersama Rasulullah, lalu perempuan itu berkata: Wahai Rasulullah, sesungguhnya suami saya Shafwân ibn Mu’attal, menyiksa saya kalau saya salat dan menyuruh saya berbuka ketika saya puasa dan dia biasa salat subuh takkala matahari sudah terbit. Rasulullah menanggapi (perkataan perempuan) dan Shafwân (saat itu) berada bersamanya. Abû Sa’id al-Khudrî berkata: Kemudian Rasulullah menanyakan apa yang dikatakan istrinya. Shafwân berkata: Wahai Rasulullah, tentang laporannya bahwa saya menyiksanya ketika mengerjakan salat karena dia suka membaca ‘dua surat’, padahal saya sudah melarangnya ”Andai dibaca satu surat itu sudah cukup”. Adapun laporannya tentang saya membatalkan puasanya takkala dia berpuasa, karena dia dengan seenaknya berpuasa, padahal saya pria yang masih belia, saya pun tidak tahan”. Selanjutnya, Rasulullah bersabda pada hari itu: “Seorang perempuan tidak boleh berpuasa kecuali dengan izin suaminya”. Adapun tentang laporannya bahwa saya mengerjakan salat subuh ketika matahari terbit, sesungguhnya seisi rumah telah mengetahui hal ini (karena) kami tidak bisa bangun tidur hingga matahari terbit”. Rasulullah bersabda: “Takkala kamu bangun, segeralah salat”.*⁴⁹ Secara kontekstual, hadis ini berisi nasehat Rasulullah kepada suami-istri yang dirundung persoalan rumah tangga karena satu sama lain berada dalam sikap ekstrim. Si istri terlalu “rajin” dan bersemangat dalam mengerjakan kebajikan tanpa memperhatikan hal lain yang juga harus diperhatikan. Sementara sang suami seorang yang terlalu longgar dalam beragama dan terlalu menuntut untuk diberi haknya. Pertengkaran terjadi, karena satu sama lain merasa benar dan dirugikan oleh pasangannya, yang karenanya muncullah nasehat

⁴⁹Al-Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid II, Kitâb al-Shawm Bâb al-Mar’ati Tashûmu bighayri idzni Zawjihâ, Hadis ke-2459, h. 1061-1062.

Rasulullah SAW. sebagaimana terbaca dalam matan hadis tersebut.⁵⁰ Dengan ungkapan lain, pernyataan Nabi SAW.: “*Tidak boleh seorang perempuan (istri) berpuasa, kecuali atas izin suaminya*” dilatarbelakangi oleh kasus sikap istri yang tidak mempertimbangkan kondisi obyektif gejala nafsu suaminya dan sikap suami yang menuntut hak kebutuhan biologis tanpa memahami keberadaan istri yang suka berpuasa. Baik istri maupun suami, dalam hadis di atas, keduanya sama ekstremnya. Peristiwa ini bersifat kasuistik, sehingga menuntut pemahaman secara kontekstual. Latar belakang historis hadis ini juga dimuat al-Suyûthî dalam *Asbâb al-Wurûd*-nya.⁵¹

Dalam persoalan wali dan saksi dalam perkawinan, mayoritas merujuk kepada QS. al-Nûr:32 dan QS. al-Baqarah:221: “*Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, maka Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui*”; “*Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran*”, serta hadis riwayat Abu Dawud: “*Muhammad ibn Qudâmah ibn ‘A’yan menceritakan kepada kami, Abû ‘Ubaydah al-Haddâd menceritakan kepada kami, dari Yûnus dan Isrâîl menceritakan kepada kami, dari Abi Ishâq dari Abî Burdah dari Abî Mûsâ bahwasanya Nabi SAW. bersabda: “Tidak ada nikah tanpa wali”*⁵²; “*Muhammad ibn Katsîr menceritakan kepada kami, Sufyân menceritakan kepada kami, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami,*

⁵⁰Wawan Gunawan Abdul Wahid, “Otonomi Perempuan Dalam Beribadah (Kasus Puasa Sunnah”, dalam Hamim Ilyas, dkk, *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-Hadis “Misoginis”*, (Yogyakarta: eLSAQ Press dan PSW UIN Sunan Kalijaga, 2005), h. 164.

⁵¹Jalâluddîn ‘Abdurrahmân al-Suyûthî, *Asbâb Wurûd al-Hadîs*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1984), h. 20.

⁵²Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, Kitâb al-Nikâh Bâb fi al-Waliyyî, Hadis ke-2085, h. 892.

dari Sulaimân ibn Mûsâ dari al-Zuhrî dari 'Urwah dari Âisyah, ia berkata: Rasulullah SAW. bersabda: "Perempuan mana saja, nikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah perkawinan itu), maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya, karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak menjadi wali bagi seseorang yang tidak ada walinya";⁵³ dan "Muhammad ibn Qudâmah ibn 'A'yan menceritakan kepada kami, Abû 'Ubaydah al-Haddâd menceritakan kepada kami, dari Yûnus dan Isrâîl menceritakan kepada kami, dari Abi Ishâq dari Abî Burdah dari Abî Mûsâ bahwasanya Nabi SAW. bersabda: "Tidak ada nikah tanpa wali".⁵⁴ Berdasarkan dalil naqli ini, mayoritas ulama berpendapat bahwa wali adalah syarat sah sebuah pernikahan. Karena yang dinikahkan adalah seorang perempuan, maka yang menjadi wali adalah laki-laki baik yang menikah itu dalam status gadis (*bikr*) maupun janda (*tsayyib*), sebagaimana dinyatakan secara eksplisit oleh hadis di atas. Dan secara redaksional, hadis tersebut menggunakan kata "waliyy", yang secara bahasa merupakan bentuk *mudzakkar* (maskulin). Karena itu, secara tekstual, wali yang dimaksud adalah laki-laki, kecuali kalau kata yang digunakan adalah *muannats* (femenim), "waliyyah".

Pandangan mayoritas ini, berbeda dengan pendapat Imam Hanafi (w. 150 H) yang berpendapat bahwa perempuan yang telah dewasa (*balighah*) boleh memilih suaminya secara mandiri dan boleh pula melakukan akad nikah sendiri, baik ia perawan maupun janda. Tidak ada seorang pun yang mempunyai wewenang atas dirinya atau menentang pilihannya, dengan dua syarat: sepadan (kufu) dengannya, dan maharnya tidak kurang dari dengan mahar *mitsil*. Bila pasangan yang dipilihnya itu tidak sepadan (kufu), maka walinya boleh menentangnya dan meminta kepada *qâdhî* (hakim) untuk membatalkan akad nikahnya. Demikian pula, bila laki-laki pilihannya itu hanya menyerahkan maharnya kurang dari mahar *mitsil*, maka walinya dapat meminta kepada *qâdhî* (hakim) boleh untuk membatalkan akad nikahnya, kecuali bila mahar *mitsil* tersebut

⁵³*Ibid.*, h. 891.

⁵⁴*Ibid.*, h. 892.

dipenuhi oleh suaminya.⁵⁵ Karena itu, menurut Abû Hanîfah (w. 150 H), wali bukan merupakan syarat sahnya sebuah perkawinan. Perkawinan tetap dipandang sah, meskipun dilakukan tanpa wali. Pendapat ini didasarkan kepada salah satu hadis yang menyebutkan: “Perempuan (*imra'ah*) mana saja yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal”.⁵⁶ Abû Hanîfah memahami terma *imra'ah* (perempuan) dalam hadis ini bukan dalam pengertian umum sebagai perempuan merdeka, melainkan perempuan secara khusus, yaitu perempuan yang berstatus budak. Dengan ungkapan lain, yang dimaksud dengan perkawinan batal atau tidak sah tanpa wali, hanya berlaku bagi perempuan yang berstatus budak, dan bukan perempuan merdeka. Dengan demikian, selain budak boleh melakukan pernikahan, meskipun tanpa (persetujuan) wali. Sebab hak budak secara penuh berada dalam “genggaman tangan tuannya”. Adapun dengan perempuan selain budak, maka status mereka merdeka. Karena itu, mereka dapat menentukan pilihan pasangan hidupnya secara bebas pula, tanpa harus adanya wali. Nampaknya Abû Hanîfah melakukan satu pendekatan, yang dalam wacana ushul fikih disebut *ta'wîl* dan *takhshîsh*.

Selain itu, Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf (w. 181 H) juga berpendapat bahwa perempuan dewasa yang berakal sehat memiliki hak melaksanakan akad nikah langsung tanpa wali, baik gadis maupun janda, baik nikah dengan laki-laki sekufu atau tidak sekufu. Meskipun demikian, wali *âshib* (yang berhak menerima waris) mempunyai hak menghalangi pernikahan, bila perempuan itu menikahkan dirinya dengan laki-laki yang tidak sekufu atau dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal. Jika ia tetap menikahkan dirinya dengan laki-laki yang tidak sekufu atau dengan mahar yang kurang dari batas minimal, tanpa seizin walinya, maka pernikahannya batal dengan sendirinya. Akan tetapi, bila pernikahannya itu dengan laki-laki yang sekufu hanya saja dengan mahar yang kurang dari batas minimal, maka walinya berhak menuntut tambahan mahar. Bila tuntutan itu tidak dipenuhi, maka walinya boleh mengajukan pembatalan kepada

⁵⁵Muhammad Jawad Mughniyah, *Op.Cit.*, h. 345.

⁵⁶Al-Sayyid al-Imâm Muhammad ibn Ismâ'îl al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Subul al-Salâm*, Juz III (Bandung: Dahlan, t. th.), h. 117.

pengadilan.⁵⁷ Pandangan kedua ulama ini didasarkan kepada QS. al-Baqarah:230, 232, dan 234: ”Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain”; ”Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya” dan ”Kemudian apabila telah habis ‘iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat”. Menurut mereka akad yang terdapat dalam tiga ini dinisbatkan kepada perempuan. Ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak melakukan pernikahan secara langsung tanpa melalui wali. Bila terhadap akad jual beli dan akad-akad lainnya, perempuan bebas melakukan akad, maka bebas pula melakukan akad nikahnya. Tidak perbedaan hukum antara akad nikah dengan akad-akad yang lain. Adapun terhadap hadis yang mengaitkan sahnya perkawinan dengan izin wali, maka itu bersifat khusus. Artinya, batalnya pernikahan akibat tidak ada wali dikarenakan oleh kondisi khusus, seperti tidak memiliki akal sehat, belum dewasa, dan atau berstatus budak.⁵⁸

Selian Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf, mazhab Imamiyah juga berpendapat bahwa seorang wanita dewasa dan berakal sehat dapat melakukan segala bentuk transaksi, termasuk juga dalam persoalan perkawinan, baik ia masih perawan maupun janda, baik punya ayah, kakek dan anggota keluarga lainnya maupun tidak, direstui ayahnya maupun tidak, baik dari kalangan bangsawan maupun rakyat jelata, kawin dengan orang yang memiliki kelas sosial tinggi maupun rendah, tanpa ada seorang pun –betapa pun tinggi kedudukannya- yang berhak melarangnya. Ia mempunyai hak yang sama persis kaum laki-laki.⁵⁹ Pendapat mazhab Imamiyah tersebut didasarkan kepada Q. S. al-Baqarah: 232 “Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat

⁵⁷Abû Bakr Muḥammad ibn Abî Sahl al-Sarkhasî, *Al-Mahsûth*, Juz V (Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1406 H), h. 10; Sayyid Sâbiq, *Op.Cit.*, h. 128-129.

⁵⁸Al-Sarkhasî, *Op.Cit.*, h. 10

⁵⁹Muḥammad Jawad Mughniyah, *Op.Cit.*, h. 346.

kerelaan di antara mereka dengan cara yang *ma'ruf*"⁶⁰ dan hadis Nabi SAW.: "*Orang lajang (ayim) lebih berhak atas dirinya ketimbang walinya*".⁶¹ Kecuali itu, secara *'aqlî* (rasional), karena setiap orang mempunyai kebebasan penuh dalam bertindak, dan tidak seorang pun –baik yang memiliki hubungan kekerabatan dekat maupun jauh dengannya– yang punya kekuasaan untuk memaksanya. Pendapat ini diperkuat dengan pernyataan Ibnu Qayyim: "*Bagaimana mungkin seorang ayah dapat mengawinkan anak perempuannya dengan orang yang ia kehendaki sendiri, padahal anaknya itu sangat tidak menyukai pilihan ayahnya, dan amat membencinya pula. Akan tetapi ia masih memaksanya juga dan menjadikannya sebagai tawanan suaminya*".⁶²

Adapun dalil tentang saksi laki-laki yang menjadi dasar pendapat mayoritas ulama adalah hadis riwayat al-Baihaqi: "*Tidak sah suatu pernikahan tanpa adanya seorang wali dan dua orang saksi laki-laki yang adil*".⁶³ Dalil lain yang dijadikan dasar rujukan adalah riwayat Mâlik dan Lais dari 'Aqîl dari Ibnu Syihâb al-Zuhrî, bahwasanya ia berkata: "*Telah berlalu Sunnah dari Rasulullah SAW. bahwa tidak*

⁶⁰Departemen Agama RI, *Op.Cit.*, h. 56.

⁶¹Muhammad Jawad Mughniyah, *Op.Cit.*, h. 346. Redaksi hadis ini, secara lengkap termaktub *Sunan Abî Dâwud* dan *Shahîh Muslim* yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَا أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صِمَاتُهَا. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَمُسْلِمٌ)

"*Ahmad ibn Yûnus dan 'Abdullâh ibn Maslamah menceritakan kepada kami, keduanya berkata bahwa Mâlik menceritakan kepada kami dari 'Abdullâh ibn al-Fadhl, dari Nâfi' ibn Jubair dari Ibnu 'Abbâs, ia berkata bahwasanya Nabi SAW. bersabda: "Janda lebih berhak atas dirinya sendiri daripada walinya, sedangkan perawan diminta restunya (dalam urusan perkawinan). Dan restunya perawan adalah diamnya*". Lihat Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, Kitâb al-Nikâh Bâb fî Tsayyib, Hadis ke-2098, h. 897; Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, tahqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006), Kitâb al-Nikâh, Bâb Isti'dzân al-Tsayyib fî al-Nikâh bi al-Nuthq wa al-Bikr bi al-Sukût, Hadis ke-2545.

⁶²Muhammad Jawad Mughniyah, *Op.Cit.*, h. 346.

⁶³Imam al-Baihaqî, *Sunan Baihaqî*, Jilid VII (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, t. th.), h.111.

boleh kesaksian perempuan dalam masalah hudûd, nikah, dan talak”.⁶⁴ Pendapat mayoritas ini berbeda dengan pendapat mazhab Hanafi, Hanbalî, dan salah satu riwayat dari Syi‘ah Zâidiyyah yang menegaskan kebolehan perempuan menjadi saksi dengan merujuk kepada QS. al-Baqarah: 282: “Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan”. Ayat ini secara tegas membolehkan kesaksian perempuan, meskipun kesaksian dua orang perempuan adalah sama dengan kesaksian satu orang laki-laki. Dalam pandangan mereka, kata “dua orang saksi” (شَهِيدَيْنِ) dalam ayat ini merupakan lafaz *mujmal* dan telah dijelaskan bahwa yang dimaksud adalah saksi dua orang laki-laki, atau satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.⁶⁵ Keniscayaan dan kebolehan kesaksian perempuan ini, juga telah diisyaratkan dalam hadis al-Bukhari: “Sa’id ibn Abî Maryam menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad ibn Ja’far menceritakan kepada kami, ia berkata: Zaid yakni Ibnu Aslam menceritakan kepadaku dari ‘Iyâdh ibn ‘Abdillâh dari Abî Sa’id al-Khudhrî, ia berkata: Rasulullah SAW. pergi keluar menuju tempat salat (lapangan) untuk melakukan salat Idil Fitri atau Idil Adhha. Di jalan beliau bertemu dengan beberapa perempuan, lalu beliau bersabda: ”Wahai kaum perempuan bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istighfar. Karena aku melihat kalian menjadi sebagian besar penghuni neraka”. Apa sebabnya ya Rasulullah?, tanya mereka. Beliau menjawab: “Kalian banyak mengutuk dan tidak berterimakasih atas kebaikan suami. Saya tidak mengetahui ada perempuan yang kurang akal dan agamanya yang bisa menghilangkan akal laki-laki yang sabar, selain salah seorang di antara kalian. Mereka bertanya: Wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami?. Rasulullah SAW. menjawab: “Tidakkah kesaksian seorang perempuan itu sama dengan separoh kesaksian seorang laki-laki?”. Mereka menjawab: “Ya”. Beliau berkata: “Itulah kekurangan akalnya! Tidakkah jika seorang perempuan itu haidh, dia tidak salat dan tidak berpuasa? Mereka menjawab: “Ya”.

⁶⁴Imam Mâlik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, Jilid XIII (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th), h.161.

⁶⁵Kautsar Kâmil, *Muḥâdharât fî al-Fiqh al-Muqârin* (Kairo: Maktabah al-Azhar al-Syarîf, 1997), h. 62-63.

*Beliau berkata: “Itulah kekurangan agamanya”.*⁶⁶ Hadis ini dengan tegas menyebutkan keniscayaan kesaksian perempuan. Karena itu, hadis yang diriwayatkan oleh al-Zuhrî di atas sebagai dasar penolakan jumbuh atas kesaksian perempuan ditolak oleh Syekh Muhammad al-Ghazâlî. Sebab hadis tersebut adalah *munqathi*’ melalui Ismâ’îl ibn ‘Ayyâsy yang dikenal sebagai perawi yang dhaif dan melalui Hijâj bin Arthâh yang juga tidak dihiraukan riwayatnya,⁶⁷ dan secara tekstual bertentangan dengan QS. al-Baqarah:282 yang menegaskan peluang kepada kaum perempuan untuk melakukan kesaksian dalam segala bidang. Karena itu, pendapat yang menolak kesaksian perempuan dalam masalah pelanggaran acara pidana dan *qishash*, sama sekali tidak mempunyai dasar dalam sunnah Nabi. Sebaliknya, para sahabat dan tabi’in telah menerima kesaksian perempuan, yang berhubungan dengan tindakan hukum, seperti dalam acara hukum pidana, pelacuran, pembunuhan, *qishash*, nikah, talak, rujuk dan transaksi keuangan.⁶⁸

Pendapat di atas senada dengan pendapat Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M) yang membolehkan saksi dalam suatu pernikahan empat orang perempuan walaupun tanpa disertai laki-laki.⁶⁹ Ia mendasarkan pendapatnya kepada hadis al-Bukhari dari Ab Sa’id al-Khudrî: “*Bukanlah kesaksian perempuan seperti setengah kesaksian laki-laki?*”. Oleh karena itu separuh kesaksian laki-laki sama dengan satu kesaksian perempuan, maka dua orang laki-laki sama dengan empat orang perempuan.

Adapun pendapat mayoritas ulama yang mengharamkan perempuan menjadi pemimpin publik didasarkan kepada QS. al-Nisâ’:34: “*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki)*

⁶⁶Imâm al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Haidh Bâb Tark Hâidh al-Shawm, Hadis ke-293; Imam Muslim, *Shâhîh Muslim*, Kitâb al-Imân Bâb Nuqshân al-Imân binaqshi al-Thâ’ât wa Bayân Ithlâq Lafzh al-Kufr ‘alâ ghayr al-Kufr billâh kakufr al-Ni’mah wa al-Huqûq, Hadis ke-114.

⁶⁷Muhammad al-Ghazâlî, *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Hadîts wa al-Fuqahâ*’ (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989/1409), h. 60.

⁶⁸*Ibid.*, h. 58.

⁶⁹*Ibid.*, h. 59.

telah menafkahkan sebagian dari harta mereka” dan hadis Nabi SAW.: ”Tidak akan jaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita”). Secara tekstual ayat dan hadis ini menunjukkan kepemimpinan ada pada kaum lelaki. Namun mereka yang membolehkan kepemimpinan publik perempuan memahaminya secara kontekstual. Bahwa konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat 34 surat al-Nisa’ adalah kasus pemukulan yang dilakukan Sa’ad bin Râbi’, terhadap istrinya Habîbah binti Zaid bin Abî Zuhair karena menolak diajak untuk berhubungan badan. Sedangkan konteks hadis ”Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan kepemimpinan mereka kepada seorang wanita” berkenaan dengan putri Kaisar menggantikan ayahnya, sebagaimana terlihat secara lengkap dalam hadis tersebut, yaitu: “Telah meriwayatkan kepada kami ‘Utmân ibn Haiṣam, telah meriwayatkan kepada kami ‘Awf dari al-Hasan dari Abû Bakrah, ia berkata: Sungguh, Allah telah memberi manfaat kepadaku lantaran kalimat yang saya dengar dari Rasulullah SAW. pada Perang Jamal. Selanjutnya ia berkata: Ketika berita bahwa orang-orang Persia telah mengangkat putri Kaisar sebagai ratu sampai kepada Rasul, beliau bersabda, “Tidak akan jaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita”.⁷⁰ Secara kontekstual hadis ini berkaitan dengan putri Kisra, penguasa Persia yang menjabat kepala negara ketika itu. Ibn Hajar al-Asqalânî (w. 852 H) menjelaskan bahwa hadis tersebut bermula dari kisah ‘Abdullâh Ibn Hudzaifah. Terdapat laporan dari kurir Rasulullah, yang menyampaikan surat ajakan masuk Islam kepada Kisra Anusyirwan, penguasa Persia yang beragama Majusi. Ajakan tersebut ditanggapi sinis dengan merobek-robek surat Nabi. Ketika itu Nabi SAW. berdoa kepada Allah SWT. agar kerajaan itu dihancurkan sehancur-hancurnya. Allah SWT mengabulkan doa Rasul sehingga negeri itu mengalami perang saudara. Pada suatu saat, tak lama setelah merobek surat dari Rasul, Kisra Anusyirwan dibunuh oleh anak laki-lakinya. Anak ini kemudian juga membunuh saudara-saudaranya. Lalu ia menjadi raja, dan akhirnya mati diracun. Ketika itulah kekuasaan kerajaan berada di tangan anak perempuannya yang bernama Bahran. Mendengar realitas politik negeri Persia seperti demikian, Rasul

⁷⁰Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV, (Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyah, t. th.), Kitâb al-Maghâzî, Bâb Kitâb al-Nabî shallallâhu ‘alihi wa sallam ilâ Kisrâ wa Qayshara h. 1610, hadis no. 1463.

berkomentar: “*Tidak akan jaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita*”. Komentar Rasul ini sangat argumentatif. Di samping akibat dari doa Rasul yang dikabulkan Allah SWT sebelumnya, juga karena kapabilitas Bahran lemah dibidang kepemimpinan.⁷¹

Dengan demikian, hadis tersebut hanya berlaku untuk kasus tersebut, bukan bagi kasus lain. Karena itu, hadis di atas tidak cukup dipahami secara tekstual, tetapi harus dimaknai secara kontekstual.

D. Kesimpulan

Beberapa contoh pendapat ulama fikih yang bias gender di atas adalah pandangan yang mayoritas, pandangan mana mendominasi wacana keagamaan umat Islam. Namun pada saat yang sama, fikih juga menyandingkan wacana tidak dominan berupa pandangan minoritas ulama. Dengan demikian fikih amat kaya dengan keragaman dan perbedaan pendapat (*ikhtilaf al-ara' wa al-mazhâhib*). Keragaman dan perbedaan pendapat ulama ini menjadi alternatif untuk memilih pendapat mana yang berkeadilan gender. Karena itu, kritik terhadap fikih yang bias gender tidak dapat diberlakukan secara general, sebab fikih juga menyediakan ruang pendapat fikih yang berkeadilan gender. Bias gender dalam fikih sebagaimana dibahas di atas, lebih dikarenakan cara pembacaan mereka atas teks. Pembacaan tekstual-normatif cenderung bias gender. Sementara pembacaan kontekstual-historis menghasilkan opini fikih yang berkeadilan gender. Karena itu, hemat penulis, yang patut dikembangkan adalah metode pembacaan atas teks baik teks otoritatif (al-Quran dan hadis) maupun teks salafi (ijmak dan hasil ijtihad ulama). Disamping menghadirkan wacana tidak dominan (pendapat minoritas) sebagai wacana alternatif. Wacana alternatif adalah cara menghadirkan fikih yang berperspektif gender.

⁷¹ Ahmad Ibn Âli Ibn Hajar al-Asqalâni, *Op. Cit.*, h. 56.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Dâwud, Al-Imâm al-Hâfizh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî, *Sunan Abî Dâwud*, 1999 M/1420 H., Komentar dan Tahqîq Muḥammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz I & II. Kairo: Dâr al-Hadîts.
- Abû Zahrah, Muḥammad, t. th., *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî.
- al-'Âmidî, 1967, Saifuddîn, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid I. Kairo: Muassasah al-Halabî.
- al-Asqalânî, Aḥmad Ibn Âlî Ibn Hajar, 1415 H/1995 M, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz VIII. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Baghdâdî, Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd Afandî al-Âlûsî, t.th., *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsânî*, Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Baihaqî, Imam, t. th. *Sunan Baihaqî*, Jilid VII. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- al-Bukhârî, Abî Abdillâh Muḥammad ibn Ismâîl Ibrâhîm al-Imâm, t. th. *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, IV. Istanbul: al-Maktabah al-Islâmiyah.
- al-Ghazâlî, Muḥammad, 1989/1409, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn Ahl al-Hadîts wa al-Fuqahâ'*. Kairo: Dâr al-Syurûq.
- al-Ghazâlî, Syekh Muḥammad, 1989, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Hadîts wa Ahl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Syurûq.
- al-Hamid, Zaid Husein, 1995, *Fikih Muslimah: Ibadat Muamalat*. Jakarta: Pustaka Amani.
- Alimi, Moh. Yasir, 2002, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama*. Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat.
- Alimi, Moh. Yasir, dkk. 1999, *Advokasi Hak-hak Perempuan, Membela Hak Mewujudkan Perubahan*. Yogyakarta: LkiS.

- al-Jazîrî, ‘Abdurrahmân., 1970, *al-Fiqh ‘ala al-Madzâhib al-Arba‘ah*, Jilid IV. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Khawârizmî, Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn ‘Umar al-Zamakhsyârî, 1977, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzil wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl*, Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Qardhâwî, Yûsuf, 1985, *‘Awamil al-Si‘ah wa al-Murûnah fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyah*. Kairo: t. p.
- al-Qaththân, Mannâ‘, 1422 H. *Târikh al-Tasyrî‘ al-Islâmî: Al-Tasyrî‘ wa al-Fiqh*. Riyâdh: Maktabah al-Ma‘ârif.
- al-Sarkhasî, Abû Bakr Muḥammad ibn Abî Sahl, 1406 H, *Al-Mahsûth*, Juz V. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah.
- al-Shana‘ânî, Al-Sayyid al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ‘îl al-Kahlânî, t. th. *Subul al-Salâm*, Juz I dan II. Bandung: Dahlan.
- al-Suyûthî, Jalâluddîn ‘Abdurrahmân, 1984, *Asbâb Wurûd al-Hadîts*, Jilid III. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah.
- al-Suyûthî, Jalâluddîn ‘Abdurrahmân, t. th., *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, terj. Rohadi Abu Bakar, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*. Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi.
- al-Syâthibî, Imâm *al-‘Ttishâm*, Vol. III. td
- al-Syirbâsyî, Aḥmad, 1995, *Yas ‘alûnaka fî al-Dîn wa al-Dunyâ*, Vol I. Beirut: Dâr al-Jail.
- al-Thabâthabâ‘î, 1991, Muḥammad Husain, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur‘ân*, Jilid II, Beirut: Mu‘assasah al-‘Alam li Mathbû‘at.
- al-Zuhailî, Wahbah, 1989, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Juz I. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- al-Zuhailî, Wahbah, 1985, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Juz II. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Azizi, Ahmad Qodri A. 2000, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*. Yogyakarta: LkiS.
- Barr, Ibnu Abdil, *Jami‘ Bayan al-‘Ilm wa Fadhlîh*, Vol. III.

- Dahlan, Abdul Aziz. et al. 1996, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Daud, Ma'mur, 1995, *Fiqh Wanita tentang Salat*. Jakarta: Media Dakwah Indonesia.
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.
- Halim, M. S. Abdul, 2005, *Fikih Madrasah Aliyah Kelas 2*. Jakarta: Pt Listafariska Putra.
- Hanbal, Ahmad Ibn, 1398 H/1979 M, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Juz IV. Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- Hasyim, Syaifiq, 2001, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Ibnu Mâjah, Al-Imâm al-Hâfîzh Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Tahqîq dan ta'liq Muḥammad Fuâd 'Abdul Bâqî, Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibrahim, T, Darsono. H, 2005, *Penerapan Fikih, 1 Untuk Kelas VII Madrasah Tsanawiyah*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.
- Jannatî, Muḥammad Ibrâhim, 2007, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, Terj. Ibnu Alwi Bafaqih, (et. al.). *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid I. Jakarta: Cahaya.
- Kâmil, Kautsar, 1997, *Muḥâdharât fî al-Fiqh al-Muqârin* (Kairo: Maktabah al-Azhar al-Syarîf.
- Khan, Mazhar ul-Haq, 1994, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, terj. Lukman Hakim. Bandung: Pustaka.
- Mâlik, Imam, t. th., *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, Jilid VIII. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Mas'udi, Masdar Farid, 1993, "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Mauleman (ed.), *Wanita Islam dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.
- Mas'udi, Masdar Farid, 1997, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialogi Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan,.

- Mughniyah, Muhammad Jawad, 2010, *Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus Al-Kaff, *Fiqh Lima Mazhab*. Cet ke-25; Jakarta: Lentera.
- Muhammad, Husen, 2001, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS.
- Muslim, Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm, 2006, *Shahîh Muslim*. Tahqîq Abû al-Fadhîl al-Dimyâthî. Beirut: Dâr al-Bayân al-'Arabî.
- Sâbiq, Sayyid, 1983, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid I&II. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Siraj, Sa'id 'Aqil, 1999, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur.
- Wahid, Wawan Gunawan Abdul, 2005, "Otonomi Perempuan Dalam Beribadah (Kasus Puasa Sunnah)", dalam Hamim Ilyas, dkk. *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: eLSAQ Press dan PSW UIN Sunan Kalijaga.
- Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad Ibn Fâris ibn, 2001 M/1422 H, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî.